

Duginizm: „neotradycjonalistyczna” interpretacja prawosławia jako podstawa ideologii imperializmu rosyjskiego

Duginism: A “Neo-Traditionalist” Interpretation of Orthodoxy as the Foundation of the Russian Imperialist Ideology

Aliaksandr Razhkov

Uniwersytet Warszawski, Warszawa



0009-0005-2308-3245



smouzhiksamotnik@gmail.com

Abstract

A. G. Dugin is a contemporary Russian philosopher and a leading intellectual in the school of thought known as “neo-traditionalism.” However, to the broader public, he is better known as one of the foremost ideologists of the “Russian World,” seeking to justify the imperialist ambitions of the Russian state not only through philosophy but also through theology.

Although A. G. Dugin identifies himself as an Old Believer, his theological and philosophical views cannot be considered consistent with Orthodox Christianity. The issue lies not merely in the incompatibility of his calls for political action with Christian ethics but also in the fact that his views are rooted in the ideas of philosophers whose teachings directly contradict Orthodox theology.

This material, based on a qualitative content analysis of his works, media publications, open lectures, and public speeches, will examine the intellectual environment in which A.G. Dugin developed as a thinker and how his biography influenced the content of his theological and political writings. It will demonstrate that, under the influence of traditionalist ideas and the New Age interpretations of “spirituality,” Dugin constructed an ideology that justifies political actions that can be unequivocally condemned from the standpoint of Christian ethics.

Streszczenie:

Aleksandr Gieljewicz Dugin – współczesny rosyjski filozof, czołowy intelektualista nurtu myślowego zwanego „neotradycjonalizmem”. Dla szerokiej publiczności jest jednak bardziej znany jako jeden z głównych ideologów „ruskiego miru”, próbujący uzasadniać imperialistyczne dążenia państwa rosyjskiego nie tylko z perspektywy filozofii, ale także teologii.

Choć A.G. Dugin przedstawia się jako staroobrzędowiec, jego poglądy teologiczne i filozoficzne trudno uznać za zgodne z wiarą prawosławną. Problemem nie jest jedynie to, że jego nawoływania do działań politycznych są sprzeczne z chrześcijańską etyką, ale przede wszystkim to, że jego poglądy opierają się na ideach filozofów, których nauki pozostają w wyraźnej sprzeczności z teologią prawosławną.

Keywords:

Dugin, Orthodoxy, integral traditionalism, political Platonism, Russian imperialism

Słowa kluczowe:

Dugin, prawosławie, tradycjonalizm integralny, platonizm polityczny, imperializm rosyjski

Cite this article / Cytowanie:

Razhkov, A., (2025). Duginism: A “Neo-Traditionalist” Interpretation of Orthodoxy as the Foundation of the Russian Imperialist Ideology. Elpis, 27: 17–31. <https://doi.org/10.15290/elpis.2025.27.02>

Licence / Licencja:

© Copyright 2025 Aliaksandr Razhkov



Supporting Agencies / Finansowanie:

Central Project Management Agency, EU4Belarus (SALT II), t NDICI-GEO-NEAR/2022/434-092-0017

Wstęp

Filozofia tradycjonalizmu to nurt myśli ludzkiej, który w swojej podstawie zawiera przekonanie, że ludzkość w epoce modernizmu i postmodernizmu odeszła od „Tradycji” – idealnego modelu istnienia wspólnot ludzkich, który dominował w „przeszłości” (Arnold, 2019). Można stwierdzić, że filozofia tradycjonalizmu jest reakcją na przemiany społeczne, kulturowe i religijne epoki Oświecenia, które zmieniły oblicze cywilizacji europejskiej. Jednak sama ta reakcja jest wytworem epoki modernizmu, ponieważ powstała w jej ramach i wykorzystywała intelektualne osiągnięcia dominującego wówczas paradygmatu. Z kolei zwrot w stronę intelektualnego dorobku wschodnich tradycji wzbogacił nowy kierunek filozofii o nowe koncepcje, tworząc w ten sposób coś zupełnie nowego.

Aleksander Gieljewicz Dugin – filozof, który tworzy główny nurt w ramach filozofii tradycjonalizmu, kształtując jej współczesne oblicze. Konstrukcje metafizyczne A. G. Dugina stanowią fundament, na którym opiera się cała polityczna filozofia tradycjonalistów i „Nowej Prawicy”. To właśnie on zjednoczył nauki swoich poprzedników, tworząc spójną światopoglądową systematykę, wyrażoną w licznych jego tekstach, w których znaczącą rolę odgrywa teologia prawosławna. Należy jednak pamiętać, że swoista interpretacja prawosławia autorstwa A. G. Dugina jest niebezpieczna, ponieważ miała potencjał, żeby stać się ideologicznym wsparciem dla ultrapravicowych ugrupowań politycznych, a dziś stanowi główny filar ideologii tzw. „ruskiego miru”.

Biorąc pod uwagę znaczenie i aktualność tej tematyki, autor uznaje za konieczne w niniejszym artykule krótko opisać główne idee tego filozofa, przeanalizować ich genezę i historię rozwoju, a także wskazać, dlaczego idee A. Dugina, pomimo ich „prawosławnej autoprezentacji”, w rzeczywistości nie są zgodne z prawosławiem.

Metodologia badań

Metodologia badania opiera się na połączeniu kilku podejść badawczych, które umożliwiają kompleksowe i wieloaspektowe podejście do analizowanego zagadnienia. Kluczowymi elementami metodologicznymi są: analiza treści jakościowej (pozwala na identyfikację głównych idei, motywów i konstrukcji teoretycznych), analiza komparatywna (porównanie jego idei z klasycznymi tradycjonalistycznymi nurtami filozofii oraz współczesnymi interpretacjami prawosławia i polityki), analiza krytyczna (pozwala ocenić zgodność idei Dugina z teologią prawosławną i etyką), jak również podejście historyczno-genetyczne. Zastosowanie podejścia historycznie-genetycznego umożliwia prześledzenie genezy i ewolucji idei Dugina w kontekście historycznym. To wszystko czyni badanie interdyscyplinarnym.

| Historia rozwoju filozofii Aleksandra Dugina. Kształtowanie się filozofa

Proces kształtowania się A. Dugina przebiegał w ramach nieformalnego kręgu intelektualistów-ezoteryków, znanego jako „Krąg Jużyński”. Według J. Arnolda (2019, s. 26) w tym środowisku aktywnie praktykowano „terapię szokowe” oraz magię „gnostycyzmu szaleństwa”, polegające na

próbach zmiany stanu świadomości poprzez nadmierne spożycie alkoholu i inscenizowane obrzędy o podtekście seksualnym.

W takich warunkach uczestnicy podejmowali próby twórczości intelektualnej poprzez syntezę idei różnych, popularnych w tamtym czasie, doktryn religijno-filozoficznych. Na przykład Jurij Mamlejew, łącząc idee hinduizmu, nurtu New Age i teozofii Roerichów, argumentował tezę o „rosyjskości jako kategorii intelektualnej” oraz opowiadał się za syntezą prawosławnej teologii i hinduizmu. Z kolei Eugenij Gołowin, bazując na książce *Poranek magów*, próbował interpretować hitleryzm jako „genonizm z czołgami”, a także przekładać idee René Guénona na pole praktyki politycznej, korzystając z koncepcji filozofa Juliusa Evoly. Wszystko to łączyło się z tezą o braku różnicy między świadomością a otaczającym światem.

Geydar Dżemal, który w 1979 roku przyprowadził „chłopca Saszę z gitarą” (czyli Dugina) od Siergieja Żigalkina, również próbował nadać filozofii R. Guénona bardziej radykalny charakter, inspirując się ideami J. Evoly. W książce *Orientacja: Północ* (2019) Dżemal zaproponował „metodologię nowej teologii monoteizmu”, polegającą na skierowaniu ludzkiej „Woli” ku „wewnętrznemu biegunowi” w celu przezwyciężenia „wszystkich metafizycznych formu” poprzez mistyczną inicjację (Dżemal, 2019, s. 56–58).

Sam A. Dugin początkowo formułował swoje poglądy w formie piosenek, które publikował pod pseudonimem „Hans Sievers” (za co w 1983 roku został pociągnięty do odpowiedzialności przez KGB ZSRR). Swoje pierwsze eseje, dotyczące „Radykalnego podmiotu”, Dugin napisał dopiero w 1985 roku. Były one typową dla „mamlejewców” interpretacją Guénona w duchu Evoly, z argumentacją zaczerpniętą z dzieł innych intelektualistów, takich jak Friedrich Nietzsche czy Martin Heidegger (Arnold, 2019, s. 48–51).

W 1991 roku A. Dugin określił swój system poglądów mianem „postgenonizmu”. Idee R. Genona nazwał „metajęzykiem tradycji”, czyli narzędziem-matrycą, za pomocą którego należy interpretować wszystkie tradycje intelektualne. Jednocześnie wzywał do „rozszerzania dyskursu tradycjonalistycznego”. To rozszerzenie miało jednak charakter nie tylko teoretyczny, ale także praktyczny: swoje idee próbował promować w NPF „Pamięć” (z którego został wykluczony w 1988 roku za znieważenie lidera — Dmিতrija Wasiljewa) oraz w latach 90. na bazie Partii Narodowo-Bolszewickiej. Działalność tej ostatniej próbował usprawiedliwiać intelektualnie, powołując się na prace „czarnego maga” Aleistera Crowleya.

| Prawosławie i tradycjonalizm integralny

Próbie włączenia teologii prawosławnej do „dyskursu tradycjonalistycznego” A.G. Dugin podjął w 1996 roku w swojej książce *Metafizyka Dobrej Nowiny* (Dugin, 1996; Dugin, 1999, s. 204), w której uzasadnił rzekomą tożsamość idei R. Guénona i prawosławia. Rok później stał się staroobrzędowcem-jednowiercą (członkiem ruchu religijnego, który wyróżniał się szczególnym przywiązaniem do „tradycji” i odrzuceniem „zachodnich nowinek”, lecz był bardziej znany i rozumiały dla mieszkańca postsowieckiej Rosji niż ezoteryzm XX wieku). Ten krok nie oznaczał jednak odrzucenia przez niego idei „postgenonizmu”, lecz był etapem „dopasowywania” jego poglądów do bieżących trendów i potrzeb ideologicznych.

Rozpoczynając analizę prawosławia z perspektywy ideologa „Ruskiego miru” – A. G. Dugina – należy zauważyć, że dla niego prawosławie to „Tradycja najbliższa Pierwotnej Zasadzie”. Definicję tę zaczerpnął dosłownie z prac R. Guénona, gdzie „Tradycja/Zasada” to zbiór wiedzy o Absolutie, odzwierciedlający istotę bytu i jego strukturę. Jednocześnie Guénon uważał, że „Tradycja” i „ezoteryczne tradycje” są wyłącznie intelektualnym promieniem Absolutu, umożliwiającym połączenie człowieka z Absolutem, co odróżnia je od „religii”, które są obciążone historycznymi naleciałościami. Według Guénona chrześcijaństwo nie mogło zbliżyć człowieka do Absolutu (Makarov, 2020, s. 85).

Dugin, choć przyjmuje genonowską definicję Tradycji, twierdzi, że „Tradycja” była wyrażona jedynie w jednej filozofii – platonizmie. Chrześcijaństwo, według niego, jest najdoskonalszym odzwierciedleniem metafizyki platońskiej (Dugin, 1996, s. 13).

Z tego powodu A. G. Dugin, charakteryzując chrześcijańską teologię Trójcy, często odwołuje się do prac R. Guénona i neoplatoników. Samą Tróję opisuje w terminach genonowskich: Samotożsama Nieskończoność to Ojciec; Możliwość Objawienia to Syn; Możliwość Nieobjawienia to Duch Święty. Dodatkowo Syn jest przedstawiany jako „kenotyczne samoponiżenie”, ponieważ stanowi konieczne podłoże dla dalszych emanacji, które mają na celu stworzenie obiektu miłości Absolutu – Nie-Absolutu, czyli materialnego wszechświata. Te emanacje („ekonomiczne procesje”) są nietożsame z istotą Absolutu i stanowią „Boże Energie” (Dugin, 1996, s. 16), które są „pomostem” między Absolutem, a stworzeniem. W tej interpretacji widać próbę połączenia terminologii teologii św. Grzegorza Palamasa z gnostycką mistyką.

To ostatnie jest kluczowe, ponieważ Dugin stara się pokazać, że całe chrześcijaństwo jest próbą opisanie „Kenotycznej Misterii”, w której Bóg, z miłości, stwarza wszechświat, aby „w miłości” go do siebie powrócić. Rola człowieka w tym systemie polega na afirmatywnej odpowiedzi na Boskie wezwanie i „czynne” zjednoczenie się z Jego Energią, aby ostatecznie zjednoczyć się z samym Stwórcą, tak jak uczynili to Henoch i Elias. Człowiek, który osiąga ten cel, to „Transcendentny Człowiek”, którego przykładem jest Chrystus, ponieważ przeszedł przez wszystkie poziomy emanacji od Absolutu poprzez wcielenie i ponownie zjednoczył się z Ojcem podczas wydarzeń Pięćdziesiątnicy (Dugin, 1996, s. 19).

W swojej soteriologii Dugin przypisuje znaczącą rolę państwu, rozwijając koncepcję „Teologii Imperium”. Uważa, że jedynie państwa kierujące się zasadą bizantyjskiej symfonii (harmonijnego połączenia świeckiej i duchowej władzy w jednym organizmie państwowym) mogą stworzyć warunki do inicjacyjnego powrotu ludzi do Absolutu poprzez naśladowanie Chrystusa. Przywódca takiego państwa jest postrzegany jako „Katechon” – ten, który powstrzymuje nadejście Antychrysta. Inne modele polityczne Dugin uznaje za przejaw „apostazji” – odstępstwa od wiary (Dugin, 1996, s. 173).

W ramach tej idei Dugin, podobnie jak staroobrzędowcy, interpretuje historię późnego Bizancjum (które, według niego, zdradziło Boga w Ferrarze) i XVII-wiecznej Rosji (która również odeszła od „Tradycji”). Współczesną historię – epokę liberalizmu – interpretuje jako czas „totalnej apostazji”. Przy tym rolę „Królestwa Antychrysta” przypisuje Stanom Zjednoczonym (Dugin, 1999, s. 659–665), zaś Rosję uznaje za „Serce Eurazji” i „Oparcie prawosławia”.

Filozof próbował uzasadnić swój quasi-chrześcijański narratyw twierdzeniem, że koncepcje gnostyckie „opisują specyfikę całej nauki chrześcijańskiej”. Jednak poglądy A. G. Dugina w sposób radykalny odbiegają od chrześcijańskiego nauczania dogmatycznego, w tym również od dogmatyki staroobrzędowców-jednowierców (do których Dugin się zalicza), która nie dopuszcza sprowadzania fenomenu ludzkiej wolności do „posłuszeństwa Bożemu zamysłowi kenotycznej hierogamii”, gdyż opiera się na postanowieniach siedmiu Soborów Powszechnych.

Ale na czym polegają te różnice? Po pierwsze, należy zaznaczyć, że w prawosławnej doktrynie wiary Bóg jest bytem niezmiennym. Poglądy Dugina przewidują emanację Bóstwa w ramach aktu stworzenia, a więc także zmiany w samym Bogu. I choć próbował on uniknąć zarzutów przypisywania Bóstwu zmienności, twierdząc, że stworzenie dokonuje się poprzez „niezmiennie, tożsame z samymi sobą energie”, to jednak same te energie stanowią emanację, co przekształca stworzenie w konkretyzację „boskich idei”. W konsekwencji w narratywie Dugina naturalnie pojawia się substancjalizacja Ducha Świętego, która jest nie tylko formą umniejszenia Boskiej Godności tej Osoby Trójcy, lecz także podstawą panteistycznego określenia Stworzenia jako „Boga istniejącego nie jako Bóg” lub „Boga objawionego”. Koncepcję emanacji w odniesieniu do Trójcy i Stworzenia potępiał już Ireneusz z Lyonu (2008, s. 43–49), a przeciwko substancjalizacji Ducha Świętego aktywnie występowali św. Atanazy Wielki (1903, s. 3–49) oraz św. Bazyli Wielki (2025, s. 140).

Emanacyjny schemat stworzenia świata wpływa również na Duginowskie rozumienie chrystologii, które zbliża się do nestorianizmu. Dugin twierdził, że choć Chrystus („Człowiek Transcendentny”) jest diafizytyczny, to jednak najpierw konstytuuje się On jako Chrystus na „poziomie anielskim”, a dopiero potem jako Jezus za pośrednictwem Bogurodzicy, która u Dugina jest „Człowiekiem Absolutnym”. I jeśli kwestia współistnienia natur w teologii Nestoriusza jest dyskusyjna (co wynika z analizy i wniosków Aloisa Grillmeiera; 1965), to w filozofii Dugina oczywiste jest połączenie dwóch natur dopiero po Zmartwychwstaniu Chrystusa, co stanowi bezpośrednią sprzeczność z postanowieniami Soboru Chalcedońskiego.

Pojmowanie chrześcijańskiej drogi do „ubóstwienia” jako swoistej „hierogamicznej misterii”, w ramach której osobowość człowieka całkowicie rozpuszcza się w Bóstwie, również kontrastuje z prawosławiem, według którego możliwe jest zjednoczenie z Bogiem jedynie „poprzez działanie” – „energetycznie”. O tym ostatnim świadczymy na podstawie poglądów św. Grzegorza Palamasa (1993, s. 95–104). Prawosławny personalizm nie traktuje osoby ludzkiej wyłącznie jako funkcji konkretyzującej materię i jako skutku „archetypów”, lecz jako byt odrębny od Boga, wchodzący z Nim w komunikację. Byt, który – w przeciwieństwie do ujęcia Dugina – ma wolność wyboru, a jego istnienie nie jest zdeterminowane. Na ten temat dość szczegółowo pisał współczesny prawosławny teolog – Siergiej Anatolijewicz Czursanow (2014).

To ostatnie nie czyni upadku w grzech, jak w systemie Dugina, koniecznością na „przedontologicznym poziomie” (upadek Lucyfera) dla dokonania „misterii”. Konieczność doprowadziłaby do logicznego wniosku, że architektem „zła” na świecie jest sam Bóg (choć dla Dugina istotne jest, że grzech pierwotny nie jest złem, lecz jedynie „pomniejszeniem dobra”, jednak i ta formuła zdejmuje całą odpowiedzialność z człowieka i przerzuca ją na Boga). Najpełniej rozwiniętą naukę o wolnej woli sformułował Jan Damasceński (2002, s. 255–261).

Oznacza to, że dla Dugina chrześcijaństwo jest szczególnym językiem, którym opisuje się proces ponownego zjednoczenia „Boga objawionego” z „Bogiem nieobjawionym”. Szczególną rolę w realizacji tej „misterii” Dugin przypisuje – jak zostanie pokazane poniżej – konkretnym organizmom politycznym jako regulatorom i narzędziom realizacji „misterii”. Tym samym wszystkie te radykalne różnice między nauką A. G. Dugina, a prawosławną doktryną wiary pozwalają mu zbudować własną „teologię polityczną”, w której uzasadnia się idee całkowitego podporządkowania jednostki państwu jako najwyższemu nosicielowi idei „Tradycji”, regulującemu działania na drodze „Zbawienia”.

| Tradycjonalizm Dugina w środowisku akademickim

|| „Noologia”

Z czasem te poglądy zostały pozbawione gnostycznego charakteru i zyskały bardziej akademicką formę, choć ich istota pozostała niezmienną. Zwróćmy uwagę na jedną z jego głównych teorii, mianowicie „noologię”.

Dugin opiera swoją „noologię” na „socjologii wyobraźni” Gilberta Duranda (2021), który głosił prymat ludzkiej wyobraźni („trajekt antropologiczny”) oraz wynikającą z niej współzależność podmiotu i przedmiotu, które razem z trajektem tworzą „imaginer”. Treść tego ostatniego ujawnia się w narracjach-mitach trzech grup, mających swoje źródło w naturalnych ludzkich odruchach – „reakcjach na śmierć”: posturalnych (przyjęcie postawy pionowej), trawiennych (pragnienie zdobycia i spożycia pokarmu) oraz kopulacyjnych (pragnienie aktu seksualnego). W każdej grupie społecznej zestaw tych mitów (reżimów imaginera) występuje w różnym natężeniu i proporcjach, co kształtuje ich specyfikę.

Dugin w pełni zaadaptował tę teorię, nazywając reżimy imaginera „logosami” i przypisując im mitologiczną treść. W jego interpretacji przyjęły one następujące nazwy: Apollo (mity męskie o walce ze śmiercią i chaosem w celu zachowania tożsamości), Kybele (mity kobiece dążące do materialności) oraz Dionizos (cykliczne mity o życiu i śmierci, erotyce). Różne kombinacje tych logosów kształtują specyfikę danego Logosu, którego materialnym odzwierciedleniem jest „Naród” i stworzona przez niego kultura (Dugin, 2011, s. 102–287).

Należy zauważyć, że sama kategoria „Naród” nie jest prostą emanacją idei w świat materii, co wynika z etnogenetycznej formuły, zgodnie z którą mity o „jądrze etnicznym” i „mniejszościach etnicznych” tworzą Logos, który przejawia się w pojęciu „Naród” (Jądro + Mniejszości). Naród ten tworzy państwo (centralne), będące zespołem instytucji i podstawą powstania „cywilizacji”, która z kolei kształtuje społeczeństwo na swoim obszarze. Oznacza to, że „Naród” jako duchowa jednostka tworzy instytucjonalne podstawy dla powstania „Cywilizacji” jako „duchowej gleby”, co znajduje odzwierciedlenie w praktykach ludności zamieszkującej jej terytorium (Dugin, 2011, s. 102–287). Należy dodać, że pojęcia „Państwo” i „Cywilizacja” mogą być utożsamione w formie terminu „Państwo-Cywilizacja”, którego przykładem są Chiny.

Aby jednak uzasadnić tezę, że głównym podmiotem procesu historycznego nie jest jednostka, lecz inwariant „kolektywnej nieświadomości”, Dugin ponownie odwołuje się do swoich neoplatonistycznych przekonań, ukrywając myśl, że wyobraźnia jest procesem konkretyzacji Boskich Idei (Tradycji), będących wynikiem „poetyckiej działalności Radykalnego Podmiotu” (Dugin, 2009).

W tej perspektywie ponownie ujawnia się aksjologiczny wymiar: ponieważ idea Boga-Tradycji jest reakcją na śmierć, najlepszym sposobem istnienia jest „autentyczne egzystowanie” w ramach Logosu, który wzywa ludzi do powrotu do Boskości. Istnienie poza Tradycją, dominacja materialności (czyli przewaga elementu „kybelicznego” nad „apollinijskim”), jest w tej teorii największym grzechem współczesnego człowieka, który prowadzi ludzkość do zagłady (Dugin, 2019a).

Takie akcenty pozwalają Duginowi „obiektywnie i naukowo” interpretować zachodnią cywilizację jako wspólnotę świadomie prowadzącą ludzi do samozniszczenia, co uzasadnia prowadzenie przeciw niej „epistemologicznej wojny o ludzkość”.

Neoplatonistyczny charakter „naukowej teorii” A. G. Dugina pozwala mu również uzasadniać konieczność odrzucenia woli indywidualnej na rzecz „woli synergicznej” lub „nadindywidualnej”. Teoria Dugina sugeruje porzucenie własnego „Ja” na rzecz „Nad-Ja”, reprezentowanego przez ideę „Narodu” jako archetypu. W tym kontekście „Naród” zyskuje cechy „Boga, który nie istnieje jako Bóg” (Dugin, 2020c).

|| Antropologia „synergicznego podmiotu”

Od kwestii woli indywidualnej i woli „Narodu” należy płynnie przejść do zagadnień antropologii Dugina. Swoją model antropologiczny buduje on na fenomenologicznej interpretacji ontologii Arystotelesa, twierdząc, że świat materialny jako świat zjawisk stanowi „paradygmat” – „założony”, a zatem w pełni zależny od „wyobrażających podmiotów”. W ontologii A. G. Dugina materialne obiekty nie istnieją, dopóki nie zostaną „przedstawione” jako takie. Sam akt wyobraźni jest traktowany jako skierowanie „aktu intencjonalnego” na formę-noemę na granicy ludzkiej świadomości i „materialnego niebytu” (Dugin, 2020a).

W autorskim modelu antropologicznym Dugina weryfikacja prawdziwości postrzeganego obiektu odbywa się w ramach procedury „epoché”, która w tym kontekście jest interpretowana jako powrót idei „obektu” do „Umysłu Stwórcy”. Podczas tej weryfikacji osoba obserwatora stopniowo zlewa się z Bóstwem, dlatego według Dugina najbardziej skuteczną metodą poznania rzeczywistości jest mistyka religijna (Dugin, 2019b).

W związku z tym A. Dugin odwołuje się do teologii św. Grzegorza Palamasa, który twierdził, że to właśnie „Boże Energie” sprawiają, że przedmiot staje się przedmiotem. W tej kwestii powołuje się również na dzieła scholastyków-neoplatoników (Eriugena, Freiburg, Eckhart, Tauler), których nauki częściowo były potępione przez Kościół rzymski (Dugin, 2020a).

W antropologii Dugina człowiek jest pośrednią instancją pomagającą Bogu konstituować wszechświat, a nie samodzielny podmiot. Ludzka świadomość okazuje się emanacją „Umysłu Stwórcy”. Przedmioty jawią się jako elementy postrzegane w świadomości, czyli część „Umysłu Tworzącego”, który jest jednocześnie „Nieruchomym Poruszycielem”, „przesuwającym wszystko ku sobie przez siebie” i w ten sposób tworzącym czas.

Jednocześnie, nawiązując do Heideggera, Dugin stwierdza, że wszechświat jest Jednym dzięki językowi, w którym „mówiący, wypowiadane i słuchający” są zjednoczeni, co odsyła nas do imaginera Duranda. „Groza śmierci” zmusza człowieka do „wypowiedzenia wszechświata”, czyniąc go „Bogiem, który nie istnieje jako Bóg” lub „Radykalnym Podmiotem” (Dugin, 2020b).

„Wypowiedzenie” to ma miejsce z powodu zagrożenia „odwróconej intencjonalności”, mającej swoje źródło w Diablu jako anty-podmiocie, który interpretuje „Radykalny Podmiot” jako „obiekt”, negując jego myślenie i niezależne istnienie. Tym samym człowiek jako „Radykalny Podmiot” walczy z innym „Podmiotem” o prawo do włączania obiektów w swoją przestrzeń i o zachowanie prawa do „wypowiedzenia” (Dugin, 2009).

Świat Dugina to teatr. Takich teatrów – miejsc, w których spotykają się „wyobrażone, wyobrażający i wyobraźnia” – jest wiele. Celem tych „teatrów” jest mistyczne tworzenie „Ponadniebieskiego” za pomocą Mitu. Ludzie w ramach przedstawienia są „magicznymi lalkami Boga”, których zadaniem jest „znalezienie złotej nici”, przez którą objawia się Bóg (Dugin, 2019b).

Połączenie tych tez z kulturoznawstwem Dugina prowadzi do następujących wniosków: społeczności ludzkie stanowią jeden podmiot, wewnątrz którego jednostki są jedynie częściami całości, tak samo jak same społeczności są częściami Bóstwa. Społeczności te są interpretowane jako „fenomenalne przestrzenie”, w których powstaje specyficzne rozumienie rzeczywistości. Wkroczenie w takie rozumienie bez dialogu jest traktowane jako „zagrożenie podmiotowości”. Każda próba wyodrębnienia człowieka lub przedmiotu z tej „przestrzeni” również będzie postrzegana negatywnie. Dlatego ideologie głoszące niezależność jednostek i obiektów od fenomenalnych przestrzeni są uznawane za diabelskie.

|| Geopolityka obrony „Cywilizacji”

Aby uzasadnić istotność prowadzenia konfliktów zbrojnych w obronie swojej „podmiotowości cywilizacyjnej”, której podstawy kulturowe i antropologiczne w ujęciu Dugina zostały omówione powyżej, filozof zaprezentował w środowisku akademickim swoją wizję istoty geopolityki. To w jej ramach uzasadnia ideę „Przestrzeni Cywilizacyjnej” (Dugin, 2012).

Warto od razu zauważyć, że dla A. Dugina polityka jest tożsama z procesem językowego konstruowania rzeczywistości jako próby jej zrozumienia. Człowiek ogłasza się istotą polityczną z racji posiadania myślenia, a poprzez politykę stara się zrozumieć swoje kolektywne „ja” w opozycji do „nie-ja”. Według Dugina polityka to „wyobraźnia Duranda”, a państwo to specyficzna przestrzeń tekstowo-kulturowa.

Prowadzi to do tezy o niemożności istnienia jednej obiektywnej wizji wszechświata, ponieważ istnieje wiele światów i ich historii. Ludzie, którzy je tworzą, są produktami tych „światów”, ale jednocześnie wpływają na ich treść. Same „wszechświaty” są produktem interpretacji „przebudzonego DaSein” (lub „trajektu”) przestrzeni „z treścią”, która staje się przedmiotem geopolityki. Taka „przestrzeń jakościowa” stanowi „matrycę sensu”, „żyjącą organicznie” jako „nieświadomy, nietechniczny, odwieczny konstrukt” (Dugin, 2013).

To pozwala Duginowi uzasadnić istnienie dwóch geopolitycznych paradygmatów: eurocentrycznej i eurazjatyckiej. Jednocześnie te paradygmaty mają fundamentalny status metateoretyczny, ponieważ łączą filozofię, historię, socjologię, politologię i kulturoznawstwo.

Podział na dwa typy cywilizacji jest kontynuacją tradycji geopolityków XX wieku, którzy dzielili świat na „Morze” i „Ląd”. Pierwszy charakteryzuje się jako „komercyjny, dynamiczny, progresywny, amoralny”. Drugi – jako „nieruchomy, tradycjonalistyczny, siłowy, moralny”. Do pierwszego typu Dugin zalicza Ateny, Kartaginę, Wenecję, Holandię, Wielką Brytanię i USA, do drugiego natomiast – Spartę, Rzym, Rosję (Dugin, 2012; 2013).

Dugin próbuje aktualizować ten podział, odwołując się do mitologii antycznej, w szczególności do neoplatonistycznej interpretacji Proklosa mitu o walce „Grecji i Atlantydy”. Grecja utożsamiana jest z „Lądem”, a Atlantyda z „Morzem”. Mieszkańcy pierwszej byli „ideami stworzonymi przez wylanie Hefajstosa podczas kontemplacji Mądrości”, natomiast drudzy – „Atlantami, przodkami tytanów”. Gdy mieszkańcy Atlantydy zaatakowali „Ląd”, Grecja zaczęła ostatecznie uświadamiać sobie swoją tożsamość.

W ten sposób Dugin, nazywając politykę „sekularyzowaną mitologią”, próbuje pokazać, że istnieje odwieczny konflikt dwóch typów cywilizacyjnych, z których drugi jest wtórny, będąc rezultatem „zafascynowania morzem”, ale jednocześnie pretendujący do obalenia „Porządku Nieba i Ziemi”.

Na podstawie mitów twierdzi również, że cywilizacje „Lądu” dążą do „integracji otoczenia w siebie” i ustanowienia „Niebiańskiego Porządku”, którego symbolem jest imperialny typ państw. Podmiot mający prawo do ustanowienia takiego „porządku” jest definiowany na podstawie koncepcji „pływającego Rzymu”, według której warunkowym biegunem władzy stała się Moskwa, czyniąc ją Trzecim Rzymem (Dugin, 2020c).

Tym samym sama geopolityka jest traktowana przez rosyjskich filozofów raczej jako model interpretacyjny rzeczywistości, oparty nie tylko na obiektywnych i materialnych interesach państwa, ale również na jego narodowej mitologii, uzasadniającej jego prawa do „przestrzeni życiowej”. Jednocześnie taka mitologia jest postrzegana jako próba afirmacji własnej tożsamości w warunkach jej utraty.

|| Czwarta Teoria Polityczna

Teoretyczne założenia Dugina znajdują swoje odzwierciedlenie w jego projekcie Czwartej Teorii Politycznej (4TP). Czwarta Teoria Polityczna to próba wyrażenia politycznego programu Dugina w formie

naukowej, mająca na celu rozpowszechnienie jego idei w środowiskach niezwiązanych z prawosławnym okultyzmem, ezoteryką i nadmierną religijnością (Dugin, 2014a). Stanowi więc swoistą „opakowaną wersję” jego koncepcji, skierowaną do rosyjskiej elity oraz intelektualistów.

Opis istoty 4TP należy rozpocząć od wizji historii rozwoju teorii politycznych według Dugina. Twierdzi on, że XX wiek był areną walki trzech teorii politycznych: liberalizmu, komunizmu i faszyzmu. W wyniku dwóch wielkich „wojen poznawczych” – I wojny światowej i zimnej wojny – faszyzm i komunizm zostały pokonane. Liberalizm, pozostając jedyną dominującą teorią, zaczął się transformować w „postliberalizm”, który, pozbawiony wrogów, przyjął formę „postmodernizmu”, grożącego ludzkości „dehumanizacją”. W tej sytuacji 4TP ma stać się alternatywą dla „postliberalizmu” (Dugin, 2014b).

Jednakże, nawet do 2023 roku, istota tej koncepcji pozostaje niejasna. Dugin twierdzi, że 4TP powinna być „krokiem naprzód w ramach tradycji”, a nie „pozytywizmem i reakcją wsteczną”. Innymi słowy, 4TP ma łączyć w sobie elementy „archaiczne” z „postmodernistycznymi”.

Deklarując, że 4TP nie powinna być syntezą faszyzmu i komunizmu, Dugin twierdzi, że ma ona krytykować 1TP (liberalizm) zarówno „z lewej”, jak i „z prawej strony”. Wyraża się to w tym, że 4TP ma być „konserwatywna”, jak faszyzm, oraz „kolektywna”, jak komunizm. Według Dugina jednak te dwie cechy muszą przyjąć nową formę – kolektywizm komunizmu musi zostać zastąpiony „soborowością”, a konserwatyzm faszyzmu – „tradycjonalizmem”. Dugin wskazuje na Partię Narodowo-Bolszewicką Rosji (do 1997 roku) oraz Międzynarodowy Ruch Eurazjatycki jako siły polityczne, które próbowały formułować projekty 4TP (Dugin, 2014b).

Aby określić granice tej „teorii politycznej”, Dugin odwołuje się do dwóch pojęć: tradycji i „radikalnego podmiotu”. Tradycja, w jego ujęciu, to „apofatyczna jedność” istniejąca jako strumień, który w procesie swojej „poetyckiej mitologizacji” przyjmuje formę „Logosu”. Radykalny podmiot, natomiast, jest w jego geopolitycznych i kulturoznawczych pracach często utożsamiany z „narodem”, który w koncepcji Dugina jest szczególnym podmiotem 4TP i odróżnia ją od innych teorii (gdzie podmiotami są jednostka, klasa lub naród w sensie nowoczesnym).

Według Dugina naród jest jedynym nośnikiem heideggerowskiego DaSein w neoplatonistycznym sensie, czyli szczególnym przeobrażeniem „Bytu-tradycji (Dugin, 2020c, s. 416)”. To pozwala na przejście od atomistycznej „masy” do „Jedności Nadpodmiotu”.

Pomimo tych prób „metafizykalizacji polityki”, brak konkretnych ram praktycznych i czysto aksjologiczny charakter 4TP czynią ją raczej szkieletową bazą dla ideologicznych warstw „narodowych”. Jednocześnie, z racji opierania się na neoplatonistycznych koncepcjach redukcji wszystkiego do Jedności, uważa się, że 4TP może potencjalnie służyć jako podstawa do prawnego tłumienia indywidualnej inicjatywy. Wszelkie działania odbiegające od stanowiska absolutystycznego państwa mogłyby być traktowane jako zagrożenie dla jedności, co czyni tę teorię potencjalnym fundamentem dla budowy społeczeństwa totalitarnego.

|| *Wojna jako legalny środek „Obrony Cywilizacji”*

Należy zauważyć, że dla obrony takiego „autentycznego porządku” polityka musi przyjąć charakter wojny. Rozumienie polityki jako „wojny” nie powinno budzić zdziwienia, ponieważ dla Dugina wojna jest sposobem afirmacji własnej tożsamości w systemie „swój-wróg”, który jest tożsamy z myśleniem, a tym samym stanowi naturalny stan w sferze stosunków międzynarodowych. Wojna jest legalnym środkiem ochrony suwerenności i naturalnym następstwem nieograniczonej suwerenności, ponieważ zapewnia bezpieczeństwo. Neutralność w wojnie jest interpretowana jako brak politycznej podmiotowości (Dugin, 1999).

Dugin w swojej interpretacji teorii stosunków międzynarodowych przedstawia specyficzne podejście. Liberalna teoria stosunków międzynarodowych jest przez niego rozumiana jako eksternalizacja przestrzeni legitymizowanego wewnętrznego przymusu cywilizacji zachodniej na cały świat. Dokonuje się to poprzez tworzenie instytucji transnarodowych, które z jednej strony ograniczają suwerenność (prawo do stosowania przemocy), a z drugiej narzucają „eurocentryczną matrycę” jako uniwersalny system wartości. Instytucje te, zachowując ślady podmiotowości wybranych aktorów stosunków międzynarodowych, prowadzą działania represyjne wobec „wrogów uniwersalnych wartości” (Dugin, 2013).

Dugin porównuje ten „idealizm” polityczny z marksizmem, który poprzez światową rewolucję proletariacką dążył do likwidacji burżuazyjnych państw narodowych i budowy globalnego społeczeństwa komunistycznego.

Nie akceptując w pełni ani „realizmu”, ani „idealizmu”, Dugin proponuje ich syntezę w postaci „illiberalnej” teorii stosunków międzynarodowych. Z jednej strony uznaje ona absolutną suwerenność państw-cywilizacji, a tym samym ich prawo do prowadzenia wojen. Z drugiej strony zakłada istnienie „wewnętrznego frontu” jako części „paradygmatu cywilizacyjnego” na dużych obszarach, obejmujących wiele grup etnicznych. Oznacza to tworzenie „regionalnych” instytucji i ideologii, które mają na celu eliminację wewnętrznych antagonizmów w ramach cywilizacji, ale jednocześnie odrzucenie „nadcywilizacyjnych instytucji”.

Zdaniem Dugina wojna między „państwami-cywilizacjami” ma charakter duchowo-informacyjny. Jej źródłem nie jest agresywna natura ludzka, lecz wiara w prymat idei (pochodzących z Tradycji), które człowiek uważa za uniwersalne. Wojna staje się „nierealna”, ponieważ toczy się w przestrzeni narracyjnej i jest postrzegana jako walka różnych narracji.

„Uniwersalizm idei” cywilizacji może jednak przekraczać ich rzeczywiste granice. Dugin uzasadnia to twierdzeniem, że „idee nie mają granic w przestrzeni”, a same „imperia” mają „żywe granice”. Prowadzi to go do wniosku, że starcia idei są nieuniknione. Jednocześnie wojny cywilizacyjne są przez niego oceniane pozytywnie, ponieważ mogą przyczynić się do „zniszczenia hegemonii zachodniej cywilizacji”. Dugin zakłada, że „illiberalne idealizmy” innych cywilizacji mogą działać jako „struktura sieciowa” przeciwko kulturowej hegemonii zachodnich elit, narzucanej poprzez „software” formacyjny (Dugin, 2020c, s. 118).

Taka koncepcja wpisuje się w inne teorie rosyjskiego ideologa, opracowane w różnych dziedzinach. Negatywny obraz klasycznych teorii politycznych łączy się z krytyką „zachodniej cywilizacji” jako „kulturowego hegemonu”. Powstaje wyraźna polaryzacja między „Światem” a „Hegemonem”. „Illiberalna” teoria Dugina ma być ideologiczną alternatywą dla teorii „niebezpiecznych dla rosyjskiej tożsamości” oraz środkiem racjonalizacji ekspansji Rosji na „obszarze eurazjatyckim”.

II „Polityczny platonizm” A. G. Dugina we współczesności

Polityczne poglądy Dugina opierają się na specyficznym rozumieniu platonizmu oraz tendencji do stosowania jego zasad w każdej sferze życia ludzkiego. Sam filozof nie zaprzecza temu, twierdząc, że „filozofia zawsze jest polityczna, a bez polityki nie ma filozofii”, co podkreśla tożsamość tych dwóch dziedzin. Dugin twierdzi również, że ludzka wiedza, pojęcie „przestrzeni” i społeczeństwo są tożsame i wzajemnie się odtwarzają w ramach „paradygmatu” – obrazu „Kallipolis”.

Dla Dugina państwo to jedynie „fenomenalny obraz” „Miasta Niebiańskiego” rozwijający się w materialnym aspekcie, który nie ma sensu bez istnienia tego fenomenu. Państwem takim powinien rządzić „Filozof-Król”, którego główną funkcją jest władza, będąca „poetyckim konstytuowaniem poprzez edukację”. Celem tej władzy jest „etyczne przebudzenie” narodu, aby mógł on upodobnić się do „Kallipolis” (Dugin, 2020c, s. 41).

Państwo i władza są w tym kontekście postrzegane jako „święte”, a polityka opisywana jest jako „szczególna misja”, co nadaje jej eschatologiczny wymiar. Taki system usprawiedliwia istnienie sztywnej hierarchii, która dzieli społeczeństwo przynajmniej na trzy klasy: filozofów-strażników, wojowników (aparatus wykonawczy) oraz rzemieślników, których funkcją jest „odgrywanie swojej roli”.

Dugin, opisując idealny ustrój społeczeństwa, odwołuje się do Arystotelesa, łącząc trzy „dobre ustroje” w jedną formę przedstawioną w „Kallipolis”. Produkt tej syntezy można scharakteryzować jako „monarchiczne społeczeństwo organizowane przez godnych filozofów” lub „święte imperium”.

Przeciwnieństwem tego porządku jest „Diabolopolis”, które Dugin opisuje jako „oligarchiczną tyranię pod przykrywką demokracji”. „Diabolopolis” jest wynikiem degradacji ziemskiego państwa, które przechodzi przez kilka etapów (Dugin, 2020c, s. 53). Pierwszy etap to „rewolucja kszatrijów” – dominacja klasy wojskowej w formie „tymokracji”. Drugi etap to ustanowienie władzy trzeciego stanu w formie „oligarchii”. Trzeci etap to degradacja „oligarchii” do „demokracji” lub „ochlokracji”. Czwarty etap to „tyrania” – jednowładztwo „najgorszych”.

Państwa funkcjonujące w „toposie platońskim” Dugin nazywa „świętymi państwami”. Dzieli je, odwołując się do poglądów René Guénona, na dwa typy sakralności: „kreacjonistyczne” i „manifestacyjne”. Pierwsze dzielą się na „egzoteryczne” i „ezoteryczne”, a drugie na „politeistyczne” i „inne” (w tym systemy dualistyczne, buddyjskie i archaiczne). Na podstawie tej klasyfikacji Dugin pokazuje, że w różnych cywilizacjach, mimo różnic w teologiach, idea „idealnego państwa” jest taka sama. Charakterystyczną cechą tych państw jest to, że jednostka „umiera” dla kategorii „my”.

Przeciwieństwem „świętych państw” są „państwa świeckie”, które odrzucając prymat „idei państwa”, coraz bardziej wpadają w orbitę „matki-ziemi”, co prowadzi do ich rozkładu. Dugin argumentuje to przez neoplatonistyczną interpretację hipotez Parmenidesa, wskazując na błędność hipotez 6–9 (Dugin, 2020b).

Współczesną Rosję Dugin uważa za „utknietą” między „świętymi” a „świeckimi” państwami. Aby ją ocalić, proponuje przeprowadzenie „rewolucji filozofów” w celu „samoświadomości”. Wojna na Ukrainie jest przez Dugina postrzegana jako „Powstanie przeciwko nowoczesnemu światu”, które wymaga zarówno zwycięstwa „na zewnątrz”, jak i „wewnątrz” poprzez zniszczenie „oligarchii”.

Wnioski końcowe

Chociaż poglądy Aleksandra Dugina na różne aspekty ludzkiego życia są rozproszone w jego licznych pracach, już na obecnym etapie można zauważyć, że jego teoria nie odbiega od „tradycjonalistycznej” interpretacji neoplatonizmu. Idee tej specyficznej formy postmodernizmu w dziedzinie filozofii religijnej, połączone z formą „syndromu weimarskiego”, charakterystycznego dla części intelektualistów byłego ZSRR po jego upadku (co tłumaczy ich sympatie do „czerwono-brunatnych” koncepcji w latach 90.), zostały przeniesione do dyskursu akademickiego. Tam służą jako narzędzie do wyjaśniania najważniejszych obszarów ludzkiego życia: polityki, kultury, religii i innych.

Biorąc pod uwagę fakt, że w 2012 roku państwo rosyjskie utraciło możliwość prowadzenia dialogu z liberalnym społeczeństwem, stopniowo pojawiło się zapotrzebowanie na sformułowanie ideologicznego paradygmatu, który umożliwiłby zmobilizowanie elektoratu sympatyzującego z takimi ideami (w formie tzw. tradycyjnych wartości) w celu wsparcia istniejącego porządku. Idee Dugina, pomimo okresowej niełaski, zaczęły przenikać do rosyjskiego dyskursu intelektualnego, przygotowując społeczeństwo do stworzenia nowej matrycy ideologicznej, która w przyszłości stanie się jądrem „ideologii Z”, uzasadniającej wojnę na Ukrainie.

Najbardziej niepokojące jest to, że te koncepcje, będące w swojej istocie antychrześcijańskie, a podające się za takie, stały się podstawą modelu interpretacyjnego tej wojny, proponowanego przez kierownictwo Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W związku z tym dostrzega się potrzebę intelektualnej apologii prawosławnej wiary oraz stworzenia dokumentu, który wyraziłby krytyczne stanowisko powszechnego prawosławia wobec ideologicznych koncepcji kształtujących się pod wpływem filozofii Aleksandra Dugina w łonie Kościoła.

Bibliografia

Afanasij Velikij, sv. (1903). *Tvorenija iže vo svjatyh otca našego Afanasija Velikago*. Čast' 3. Svjato-Troickaja Sergeeva Lavra. [Афанасий Великий, св. (1903). *Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго*. Часть 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.]

- Arnold, J. (2019). *Mysteries of Eurasia: The Esoteric Sources of Alexander Dugin and the Yuzhinsky Circle*. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Čursanov, S. A. (2014). *Licom k licu: Ponjatie ličnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka* (2-e izd., ispr.). Moskva: Izdatel'stvo PSTGU. [Чурсанов, С.А. (2014). *Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века* (2-е изд., испр.). Москва: Изд-во ПСТГУ.]
- Dugin, A.G. (1996). *Metafizika Blagoj Vesti*. Moskva: Arktogeja. [Дугин, А.Г. (1996). *Метафизика Благой Вести*. Москва: Арктогея.]
- Dugin, A.G. (1999). *Absoljutnaja Rodina: Puti Absoluta. Metafizika Blagoj Vesti. Misterii Evrazii*. Moskva: Arktogeja-centr. [Дугин, А. (1999). *Абсолютная Родина: Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии*. Москва: Арктогея-центр.]
- Dugin, A.G. (2009). *Radikal'nyj sub»ekt i ego dubl'*. Moskva: Novyj Universitet. [Дугин, А.Г. (2009). *Радикальный субъект и его дубль*. Москва: Новый Университет.]
- Dugin, A.G. (2011). *Transformacija social'noj struktury obščestva v kontekste sociologii voobrazhenija*. Rostov-na-Donu: Južnyj Federal'nyj Universitet. [Дугин, А.Г. (2011). *Трансформация социальной структуры общества в контексте социологии воображения*. Ростов-на-Дону: Южный федеральный университет.]
- Dugin, A.G. (2012). *Sociologija meždunarodnykh otnošenij*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2012). *Социология международных отношений*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2013). *Geopolitika i meždunarodnye otnošenija*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2013). *Геополитика и международные отношения*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2014a). *Cetvërtaja političeskaja teorija*. Sankt-Peterburg: Palmira. [Дугин, А.Г. (2014). *Четвёртая политическая теория*. Санкт-Петербург: Пальмира.]
- Dugin, A.G. (2014b). *Cikl: Cetvërtaja političeskaja teorija*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2014). *Цикл: Четвёртая политическая теория*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2019a). *Besedy o Noomakhii. Cikl 1. Logosy*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2019). *Беседы о Ноомахии. Цикл 1. Логосы*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2019b). *Ontologija i antropologija teatra*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2019). *Онтология и антропология театра*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2020a). *Fenomenologija Aristotelja*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2020). *Феноменология Аристотеля*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2020b). *Fenomenologija radikal'nogo sub»ekta*. Moskva: Paideuma TV. [Дугин, А.Г. (2020). *Феноменология радикального субъекта*. Москва: Paideuma TV.]
- Dugin, A.G. (2020c). *Politica Aeterna: Političeskij platonizm i „Čërnoe Prosveščenie”*. Moskva: Akademičeskij projekt. [Дугин, А.Г. (2020). *Politica Aeterna: Политический платонизм и „Черное Просвещение”*. Москва: Академический проект.]
- Durand, G. (2021). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (12° éd.). Paris: Dunod.
- Dzemaal', G. Dž. (2019). *Orientacija – Sever*. Moskva: Tradicija. [Джемаль, Г. Дж. (2019). *Ориентация – Север*. Москва: Традиция.]
- Grigorij Palama, sv. (1993). *Besedy (Omilii). Čast' 1*. Moskva: Palomnik. [Григорий Палама, свт. (1993). *Беседы (Омилии). Часть 1*. Москва: Паломник.]

- Ioann Damaskin, prep. (2002). *Tvorenija prepodobnogo Ioanna Damaskina* / per. i komment. D. E. Afinogenova, A. A. Bronzova, A. I. Sagardy, N. I. Sagardy. Moskva: Indrik. [Иоанн Дамаскин, прп. (2002). *Творения преподобного Иоанна Дамаскина* / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. Москва: Индрик.]
- Irinej Lijonskij, sv. (2008). *Protiv eresjej. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi* / per. protoiereja P. Preobraženskogo, N. I. Sagardy. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško. [Св. Иринеи Лионский (2008). *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / пер. протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.]
- Makarov, A. (2020). *Lekcija: "Rene Genon 'Carstvo količestva i znamenija vremeni'"*. YouTube [online] https://www.youtube.com/watch?v=YRHx_o8GDzw [10.08.2025.] [Макаров, А. (2020). *Лекция: "Рене Генон 'Царство количества и знамения времени'"*.]
- Vasilij Velikij, sv. (2025). *Oproverženie na zaščitel'nuju reč' zločestivogo Evnomija*. Internet-portal «Azбука very» [online] https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/oproverzhenie-na-zashhitelnuju-rech-zlochestivogo-evnomiia [10.08.2025.] [Василий Великий, свт. (2025). *Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия*. Интернет-портал «Азбука веры».]